

التأويل وحرية التفكير

١. رضا عزوز *

إن حاجة إلى التأويل ترتبط بوجود نص له سلطة في المجتمع. فالتأويل يحقق إمكانية التوفيق بين النص والواقع ويفسح المجال للفهم الشخصي للنص فالتأويل يحيي النص ويسر التوفيق بينه وبين تحولات الواقع كما يمكن من تحقيق الوجود الذاتي من خلال التأويل الفردي للنص وعلى هذا الأساس فالتأويل متعدد ومتنوع.

فلا يمكن أن نحيط بجميع معاني النص بالإضافة إلى أن التأويل يفترض حلقة ضرورية لأن علاقة المؤول بالموضوع هي دائما علاقة تأويل مما يجعل عمل المؤول بالضرورة عملا ذاتيا. فلا وجود لتأويل حاسم يحكم على التأويلات المتنافسة. ففردية النص وذاتية التأويل تمنعان من الوصول إلى تأويل نهائي وحاسم.

وإذا كان التأويل يهدف إلى تحقيق الوجود الذاتي فإنه يتعارض مع نظام مؤسسة تريد أن تفرض تجانسا في التفكير يجسم سيطرتها على الأفراد وما معارضة بعض الفقهاء مثل ابن تيمية للتأويل الكلامي والفلسفي والصوفي إلا دليلا على ذلك.

* الأستاذ رضا عزوز : أستاذ فلسفة بالمعهد الأعلى لأصول الدين جامعة الزيتونة.

لكن هل يمكن للتأويل أن يكون حراً إذا كان يقر بسلطة نص ويتقيد به ؟ هل يمكن للفكر الحر الذي يستمد مشروعيته من ذاته أن يخضع لسلطة نص وأن يتقيد به ؟

إن الهدف من هذه المداخلة هو بيان أن التأويل في الفكر الإسلامي بقي في بعض مجالاته سجين التفكير الديني ولم يرق إلى مستوى التفكير الحر الذي يعيد النظر في مسلماته ويقبل مغامرة التفكير الحر. سأعتمد على بعض النماذج المستمدة من علم الكلام والفلسفة والصوفية لأبين أن التأويل المرتبط بنص بقي سجين موقف ديني يفترض أن الصورة تطبيق لنموذج وأن هذا الموقف من العلاقة بين الصورة والنموذج يناقض شروط التفكير الحر الذي يرفض التشييع والتقليد وحتى وإن انتقلنا إلى عصر النهضة الذي يغلب الإجهاد على النص ويفسح المجال لكل الأفراد لاكتساب فهم شخصي للنص فإن العلاقة بين الصورة والنموذج بقيت علاقة تطبيق كما نجد ذلك عند الإمام محمد عبده في كتابه رسالة التوحيد.

إن التأويل في التفكير الإسلامي يعني إصطلاحياً الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي فالتأويل يفترض المقابلة بين الحقيقي والمجازي بين الظاهر والباطن. فالظاهر هو المعنى الوضعي للغة والباطن هو المعنى الذي يعبر عنه المؤول.

إن سيطرة النموذج الأرسطي في المعرفة جعل التأويل في التفكير الإسلامي يأخذ ثلاثة اتجاهات : التأويل الخطابي وهو تأويل فقهي والتأويل الكلامي وهو تأويل جدلي والتأويل الفلسفي وهو تأويل برهاني.

إن التأويل الفقهي يقوم على مقدمات ظنية ويهدف إلى استنتاج الأحكام الشرعية على أساس التماثل بينها. ولهذا فالفقهاء يعتمدون في تبرير الأحكام التي يضعونها على قياس التمثيل وهو قياس يقوم على التشابه والتماثل بين الأحكام الجزئية وليس على إدراك السبب أو الحد

الأوسط، ومن الأمثلة على هذا النوع من التأويل طريقة ابن تيمية أو تصور الغزالي للفقه كما نجد في كتابه « معيار العلم ».

أما الصنف الثاني من التأويل فهو تأويل جدلي يستند إلى علوم اللغة مثل النحو والبلاغة وعلم المنطق وعلم الطبيعة وعلم اللاهوت... وهذا الصنف من التأويل يعتمد المتكلمون. فالتكلم يسعى إلى شرح ما يوجد في القرآن من مجاز واستعارة وتشابه وقلب للمعنى وغايته من ذلك إثبات إعجاز القرآن وبلاغته كما يقوم بالرد على خصوم الدين بدحض حججهم وبيان تناقضهم. وهذا يبرز مثلاً عند ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن أو الكندي في دحض الرأي القائل بأن العالم لا متناه أو دحض ابن حزم لموقف منكري الشرائع.

أما الصنف الثالث من التأويل وهو التأويل الفلسفي الذي هو تأويل كلي وبرهاني وهدفه تأكيد أن القرآن يتضمن أمثلة لحقائق برهانية فحقائق القرآن حقائق عقلية كلية والأمثلة الحسية والخيالية وسيلة لتقريب الفهم للناس أو الحث على العمل. وهذا الموقف هو موقف ابن رشد في «فصل المقال» والفارابي في «كتاب الحروف» فالتأويل يستند إلى ثلاثة أصناف من القياس. القياس الخطابي ويقوم على مقدمات ظنية والقياس الجدلي ويقوم على مقدمات يسلم بها الخصم والقياس البرهاني ويقوم على مقدمات كلية ويقينية إن هذه الأنواع من الأقيسة هي التي تحدد صنف المعرفة وطبيعة التأويل.

لكن لماذا يختار المتكلم والفيلسوف والفقيه صنفاً خاصاً من القياس دون غيره؟ إن اختيار الأقيسة المعتمدة يتحدد بحسب المعرفة الإنسانية وعلاقتها بالوجود فإذا اعتبرنا أن المعرفة الإنسانية مجرد لغة لأنها تقوم على الكليات كان تأويل النص الديني قائماً على القياس الخطابي لأن الوجود فردي ومتغير وهذا ما نجد عند ابن تيمية في فتاويه ضد الفلاسفة أو بن عربي في «الفتوحات المكية» حيث اعتمد التأويل الرمزي والخيالي لأنه اعتبر الكليات مجرد أسماء أما إذا ما اعتبرنا أن المعرفة

الإنسانية لا تدرك إلا تمثلات ذهنية لا علاقة لها بالوجود فيكون القياس جدليا وهذه الطريقة اعتمدها علماء الكلام مثل الأشعرية. أما إذا اعتبرنا أن التصورات العقلية مطابقة للوجود فإن القياس المعتمد هو القياس البرهاني وهذه الطريقة دعا إليها الفلاسفة مثل الفارابي وابن رشد.

نستنتج مما سبق أن التأويل المرتبط بنص يستند إلى التقسيم الأرسطي للمعرفة، المعرفة الخطابية والمعرفة الجدلية والمعرفة البرهانية أو بالأحرى على فهم خاص للفلسفة الأرسطية يقوم على تفضيل المعرفة البرهانية بالنسبة لبقية المعارف الأخرى وهذا ما يلخصه هذا النص لابن رشد.

" إن الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة. وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرح له والمصرح إلى الكفر" (1)

فالمعرفة الخطابية تقوم على مقدمات ظنية أما المعرفة الجدلية فهي تجحد كثيرا من الضروريات مثل وجود الأسباب وثبات الأعراض. إن المعرفة اليقينية تقتضي إدراك العلاقة الضرورية بين الماهية ومقوماتها أو بين الجوهر والأعراض الذاتية. فهي معرفة كلية وضرورية.

(1) ابن رشد : فصل المقال تحقيق عبد الكريم المراء. منشورات الإنتاج والتوزيع تونس 1991
ص : 76.

ولكن في الواقع إذا رجعنا إلى المنطق الأرسطي فإن الجدل والخطابة والعلم البرهاني تطبيقات أو فنون تجسم التفكير المنطقي الصوري فهي لا تختلف من حيث صورتها بل من حيث ظروف الحاجة كما في الجدل أو وضعية الحاجة كما في الخطابة أو موضوع الحاجة كما في العلم البرهاني. فالمنطق بالمعنى الحديث يرتبط بصورة التفكير وليس تطبيقاته (2) فلا وجود من هذه الناحية لقطيعة بين الجدل والخطابة والعلم البرهاني وإذا اعتبرنا أن مقدمات التفكير المنطقي لا تقوم على برهان وأن المنطق لا يشترط إلا التناسق الصوري بين المقدمات والنتائج أدركنا أن العلم البرهاني في نظر ابن رشد هو العلم الأرسطي الذي يقوم على العلاقة الضرورية بين الأسباب ويفترض ثبات الجوهر بالقياس للأعراض.

ولهذا السب لا يمكن أن نعتبر أن المنطق الجدلي عند أرسطو أقل قيمة من المنطق البرهاني. فالبرهان يفترض مبادئ لا يُستدل عليها. ومن هذه المبادئ التعريفات إلا أن الطريقة التي بواسطتها نركب التعريف وتبين عناصره الأساسية هي الطريقة الجدلية. فالمنطق الجدلي سابق للمنطق البرهاني فمنه يستمد مقدماته وهذا التمييز بين المنطق الجدلي والمنطق البرهاني يوافق التمييز الذ نجده في الإيستيمولوجيا بين مستوى الإكتشاف ومستوى التبرير. أن قيمة المنطق الأرسطي في الربط بين المستويين. فالمعرفة العلمية تشمل البحث في المبادئ واستخلاص النتائج التي تفترضها هذه المبادئ. إن مبادئ البرهان ليست موضوع برهنة لكن يمكن أن تكون موضوع فحص نقدي أو تفكير جدلي. فأرسطو في كتابه «الطوبيقا» يبحث في علاقة الألفاظ بالمعاني وكيفية تكوين تعريفات واضحة ودقيقة.

إن اعتماد النموذج الأرسطي وتأويله وتأويلا خاصا هو الذي يفسر الإغلاء من قيمة البرهان بالقياس للجدل والخطابة كما أن اعتماد النموذج

(2) Gilles Gaston Granger La théorie aristotelicienne de la science p 102

الرواقي هو الذي يفسر اعتماد التجربة الذوقية عوض التصورات العقلية لفهم باطن الشريعة فالطريقة الرواقية تقوم على نظرة اسمية للمعرفة العقلية مما يفسح المجال لإدراك الوجود المطلق بطريقة ذوقية. وهذا ما نجده في التأويل الصوفي كما مارسه ابن عربي فابن عربي يعتبر الكليات أسماء بينما الوجود فردي ومتنوع يقول ابن عربي : " فلو كان قبول المثل موجودا في العالم لاستند في وجوده من ذلك الوجه إلى غير حقيقة إلهية وما ثم موجود إلا الله ولا مثل له فما في الوجود شيء له مثل بل كل موجود متميز عن غيره بحقيقة هو عليها في ذاته وهذا هو الذي يعطيه الكشف والعلم الإلهي الحق فإذا أطلقت المثل على الأشياء كما قد تقرر فاعلم إنني أطلق ذلك عرفا" إن التأويل الصوفي ليس تأويلا عقليا برهانيا بل تأويل رمزي خيالي. والتأويل الرمزي يقوم من ناحية على إدراك الإلهي اعتمادا على ما هو حسي ومن ناحية أخرى على إدراك الاختلاف الجوهرى بينهما. فالقرآن مثلا تنزيل أي اقتران بين الإنساني والإلهي وفرقان أي فصل بينهما بمعنى أن العلاقة بين الإنساني والإلهي بين الحسي والروحي علاقة وصل وفصل.

فالتأويل الرمزي لا ينظر إلى الألوهية نظرة عقلية أو نظرة أخلاقية بل يجعل منها موضوع شوق أي موضوع تجربة روحية. فعن هذه التجربة يصل الصوفي إلى وحدة العبد والرب وهذه الوحدة تجعل من محبة الإنسان تجليا لمحبة الله للإنسان بهذا التأويل الرمزي يصبح العالم ذاته نصا قابلا للتأويل ولم يعد التأويل يقتصر على أثر خاص لأن العالم نص أي مجموعة من الرموز تقرر بين الإنساني والإلهي بين الحسي والروحي.

إن اختلاف التأويلات يرجع إلى اختلاف النماذج المعتمدة سواء كانت أرسطية أو رواقية أو ذرية. فقد استخدم علماء الكلام النموذج الذري لتأكيد أن العالم مخلوق وليس قديما. فالذرة في نظرهم ليست سوى تصور يُمكن من تركيب الجسم والحركة والزمان. فالمتكلمون لم يجعلوا

من الموجودات أجساما إلا لأن الأجسام حادثة وهي تحتاج إلى محدث لا لكي يجعلوا من المادة جوهرًا أزليا ولا لكي يعتبروا أن العالم لا نهائي. فنظرية الجوهر الفرد تمكن من تجنب الفلسفة الأرسطية المتعارضة مع العقيدة الإسلامية مثل أزلية المادة وقدم العالم.

ولكن لو رجعنا إلى مبادئ الفلسفة الذرية كما نجدتها في كتاب - «De la nature» Lucrèce نستطيع أن نستنتج أن العالم لا نهائي كما أن المادة أزلية، فالنظرية الذرية تتكون من ثلاثة مبادئ : إن الموجودات لا تنتج من العدم وأن انحلالها لا يؤدي إلى العدم ثم إن العناصر التي تتكون منها الموجودات عناصر خفية لا ندركها وأخيرا فإن وجود الخلاء ضروري فبدون الخلاء لا تتم الحركة. فحركة الذرات في الخلاء حركة متواصلة أي أن سرعتها متساوية مهما كان وزنها. فتكوين الموجودات راجع إلى انحراف الذرات عن مسارها وهو ما يسمى le clinamen أنظرية الذرين إمتداد لنظرية الإيليين فالوجود يبقى هو نفسه عند الذرين والإلهيين فهو عند الإيليين وجود كلي وعند الذرين وجود فردي... فالذرات متجانسة ومتماهية وهذا ما يجعلها أزلية. فالفلسفة الذرية لا تؤدي ضرورة إلى أن العلم متناه وأن المادة حادثة.

وإذا أردنا أن نفهم نقد ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» النظرية الجوهر الفرد علينا أن نرجع إلى كتاب أرسطو «الكون والفساد» والنقد الأرسطي للذرين يقوم على ثلاثة عناصر :

(1) يعتبر الذريون الكون والفساد تحليلا وتركيبا. وبالتالي فهم يخلطون بين التغيير (تغيير في الصورة) وبين الانتقال من الواحد إلى الآخر على أساس الجوهر وهو الكون والفساد.

(2) لا يمكن للذرات أن تكون فاعلة أو منفعة إلا إذا كانت لا تتضمن الخلاء وبالتالي فهي قابلة للقسم.

3) رفض الخلاء لأن المزيج يفترض الإتصال فالخلاء فرضية غير مفيدة. فالتناقض بين المتكلمين وابن رشد تناقض بين تصورين مختلفين للطبيعة وتصورين مختلفين للعلم. فالتكلمون يعتبرون أن الجواهر ليست أزلية فبناؤها زائد على ذاتها أما الأعراض فليست باقية لأنها تفنى بنفسها ولذلك ليس للعالم نظاماً أزلياً.

فالجواهر محل للأعراض أي أنها لا تتضمن قوة فاعلة فلا وجود لعلاقة فعل وانفعال بين الجواهر. فكل تغيير هو نتيجة المجامعة والمفارقة وهذا يفترض وجود الخلاء الذي بدونه لا يمكن للحركة أن تكون ممكنة. إن الكون والفساد في نظر المتكلمين مرتبط بإرادة الله وإن الذرات وحدات غير قابلة للقسمة ومنها تتكون الأجسام التي تشغل حيزاً.

إن نقد ابن رشد للمتكلمين يقوم على رفض فرضية «الجواهر الفرد» كما يقوم على رفض اعتماد قياس الغائب على الشاهد لبلوغ المعرفة اليقينية. فهو نقد يتلاءم مع ما طرأ على النموذج الذري من تحريف عند المتكلمين وفي شروط المعرفة العلمية كما تصورها أرسطو.

وهكذا فإن النموذج المعتمد هو الذي يحدد طريقة التأويل ولكن بالمقابل فإن التأويل يفرض على النموذج جملة من التحريفات تجعله يتلاءم والغرض الذي يعتمد فيه فلا وجود لعوائق تمنع استغلال النماذج بطريقة أو بأخرى ما دام العلم الحقيقي هو العلم النافع. فإذا كان نموذج الفلاسفة هو النموذج الأرسطي فإن كل نقد للتفكير الفلسفي يقوم على الرجوع إلى النموذج الذري كما هو الشأن مع الأشعرية أو النموذج الرواقي كما هو الشأن مع ابن عربي وحتى الغزالي. فهل تحرر التفكير الإسلامي من سيطرة النموذج عندما حاول أن يحدد ذاته اعتماداً على حرية التفكير ؟

يبين الإمام محمد عبده في كتابه «رسالة التوحيد» إن التأويل يجب أن يدرك مقاصد النص وليس ظاهره. وإذا كان التأويل يجب أن يهتم بمقاصد النص فإنه يناقض التقليد والتشيع. فالإسلام قد نقد التقليد وصرف

الناس عن التعلق بما كان عليه الأباء. فالدين حرر العقل من قيوده وخلصه من كل تقليد ولهذا يقول محمد عبده "وبهذا وما سبق تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرما منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر وبهما كملت إنسانيته" (3) ثم يضيف الإمام محمد عبده إن الأوروبيين قد تعلموا من المسلمين " أن حرية الفكر وسعة العلم من وسائل الإيمان لا من العوادي عليه" يقول الإمام محمد عبده " لم يكن بعد ذلك إلا قليل من الزمن حتى ظهرت طائفة منهم تدعو إلى الإصلاح والرجوع بالدين إلى سداخته جاءت في إصلاحها بما لا يبعد عن الإسلام إلا قليلا بل ذهب بعض طوائف الإصلاح في العقائد إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام إلا في التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وأن ما هم عليه إنما هو دينه يختلف عنه اسما ولا يختلف معنى إلا في صورة العبادة لا غير" (4).

نرى إذن أن هدف الإسلام عند الإمام محمد عبده هو تحرير الإرادة من الأهواء والفكر من الجهل وأن هذا المقصد الأسمى الذي لا يجعل حرية الفكر تتناقض مع الإيمان لم يتحقق عند المسيحيين إلا مع الإصلاح الديني أي ظهور المذهب البروتستنتي والذي يعتبر أن التأويل الحر ليس مقصورا على الخاصة بل هو مفتوح لكل الناس. إن هذا النص يعيد من جديد اعتماد فكرة النموذج وكأن الإصلاح الديني الذي قام به البروتستانت هو الغاية التي يجب السعي إليها لتحقيق الحرية الفكرية.

فالمسلمون كانوا أصل هذا الإصلاح والبروتستانت يمثلون النموذج الذي يجب محاكاته لتحقيق الحرية الفكرية التي يقوم عليها الإيمان. فهناك علاقة متينة بين الأصل والغاية.

(3) رسالة التوحيد. ص 137

(4) رسالة التوحيد ص 165

لقد استطاع Luther مثلا أن يجعل التأويل متحررا من سلطة الكنيسة الكاثوليكية لأن كلام الله يعلم الحرية، فالكنيسة الحقيقية ليست الكنيسة المرئية بل الكنيسة الخفية التي ينطوي عليها قلب كل مسيحي. فهذا المذهب قد أعاد الاعتبار لحرية الاعتقاد بمعزل عن أي تقليد كما أولى إهتماما للفرد واستقلالته الذاتية بالقياس لسلطة الكنيسة. وهذا بدوره سيولد نظرة نقدية للتراث تحرر العقل من كل وصاية وسيجعل الأولوية للتجربة الروحية الشخصية وليس للتفسير المكرسة. ومن نتائج هذا النقد مراجعة مفهوم الألوهية التي لا تترك للإنسان أي أمل في النجاة نظرا لخطايه وذنوبه.

ولكن هل تقوم الحرية الفكرية التي يدعو إليها الدين على محاكاة النموذج ؟ هل الفكر البروتستاني نموذج للفكر الحر إذا كان قد تحول بدوره إلى سلطة منظمة ؟ إن الموقف البروتستاني الذي يؤسس التأويل على الحرية قد تحول إلى سلطة منظمة تسعى إلى دمج الفرد داخل المؤسسة مما سيفقده صبغته الجدلية : الدين أساس وحدة المجتمع وأساس وحدة المؤسسة وبالتالي فإن هناك حاجة إلى إعادة النظر في دور النموذج في تحقيق حرية التفكير. فالنموذج لا يمكن أن يحافظ على حرية الفرد إذا كان موضوع تطبيق. إن النموذج ليس موضوع تطبيق وإنما موضوع إعادة. والإعادة تختلف عن التطبيق. فالتطبيق يسعى إلى تحقيق التماثل والتجانس أما الإعادة فتقوم على الخلق المتجدد والتمايز والاختلاف فالنماذج وإن كانت ضرورية فإنها لا تسطر الطريق وإنما هي منارات تهدي إلى اكتشاف الطريق المرتبط بإرادتنا واختيارنا. فالبحث عن الطريق يكون بالبحث عن الممكن والممكن لا يحدد مسبقا بل يكتشف عبر الفعل. فالتأويل لا يمكن أن يكون حرا إلا إذا تحرر من سيطرة النموذج ولم يعتبر الفعل مجرد تطبيق لفكرة مسبقة. وهكذا فالتأويل المرتبط بالإيمان يصبح كشفا للغطاء أي التفكير فيما لم يفكر فيه السابقون وهو مناقض للكفر الذي يعني لغويا التغطية. إن التأويل هو البحث في اللامفكر الذي تفرضه علاقة التماثل بين الصورة والنموذج من خلال التفكير في

خصوصية العمل وعلاقته بالفكر. فالتأويل لم يعد فهما للواقع اعتمادا على نموذج مسبق بل خلقا للنماذج وفقا لما يقتضيه الواقع.

يبدو أن التفكير الإسلامي لم يتخلص من خضوعه لسلطة النموذج وكأن الطريق قد سطر من قبل بما أنه تطبيق لنموذج مسبق وهذا راجع إلى صبغته الدينية من جهة فروح الأديان تكمن في سعي الإنسان إلى مطابقة النموذج وعدم انحرافه عن الطريق القويم وإلى صبغته النفعية والعملية من جهة أخرى والتي لم يتخلص منها منذ أصوله الأولى، فالتفكير الديني تفكير عملي يقوم على محاكاة النموذج دون تغيير ولو أن تطبيق النموذج لا يتم دون انحطاط للمثال. فالتفكير الديني يقوم على المطابقة بين النموذج والممارسة وكلما اختلفت الممارسة عن النموذج كلما أفسح التفكير الديني مجالا للعقل للتدبر والتأمل.

إن هذا النوع من التفكير القائم على الخضوع إلى سلطة النموذج هو المسيطر على حياتنا الفكرية حتى عند هؤلاء الذين يدعون التحرر من التفكير الديني وكأن التفكير الإسلامي مراوحة بين نموذج وآخر إن التفكير الحر لا يمكن أن يكون سوى إعادة النظر في هذه العلاقة بين النموذج والممارسة فلا حرية بدون الاختيار بين طرق مختلفة أي أن العلاقة بين النموذج والممارسة ليست علاقة تطبيق بل علاقة إعادة والإعادة في الاختلاف وليس في السعي إلى التماثل. فالنموذج منارة تهدي إلى الطريق ولكن لا تحدد الطريق مسبقا. فالطريق يتحدد من خلال ما يمكننا تحقيقه أي تفكيرنا وإرادتنا.

أن هذه المنارات تكمن فيما نجده في الفكر الإسلامي من فكر برهاني وجدلي أضاف إلى العلم مكتسبات جديدة وهذا ما يبرز مثلا عند ابن الهيثم الذي استطاع تجاوز التناقض بين الفلسفة الأرسطية والذرية في دراسة الظواهر الضوئية أو عند ابن خلدون الذي تمكن من تجاوز التناقض بين التفكير الفلسفي من جهة والتفكير الكلامي والصوفي من جهة أخرى، فالحقيقة انفتاح على الوجود وليست حسما أو قطعا وهذا

ما يعبر عنه التوحيدي في كتابه «الهوامل والشوامل» عندما يميز بين المبهم والمغلق. فالوجود مبهم وهذا الالتباس هو مصدر التعدد والاختلاف في النظر وعن هذا الاختلاف ينشأ الحوار الذي يمكن من إدراك الحدود، فالفكر الحر ليس راحة وسكينة وإنما حيرة واندماش. يقول التوحيدي : " قال أبو علي مسكوية رحمه الله المستبهم من الأمور مرتبة زائدة على المستغلق يدل على ذلك الاشتقاق فإن الاشتقاق ملائم للمعاني موافق لها لأن صاحبه إنما يشتق لكل معنى من اسم موافق له لا محاله وإلا لم يكن لاشتقاقه معنى لتكلفه ذلك فائدة. وليس يظن هذا بالميز منا فكيف بواضع اللغة. ولما كان الغلق إنما يكون للباب وما أغلق يرجى فتحه كذلك يكون حال ما شبه به واشتق له اسم منه أو تصريف. أما المستبهم فلا يقال في الباب أبهمته إلا إذا تجاوز حد الغلق إلى السد وما يجري مجراه فالطمع فيه أقل. فهذه حال المسائل والأمور المستغلقة المستبهمة تشبيهاً بالأبواب التي ذكرنا أحوالها" (5) فالتفكير الحر يبتهج بالأشكال ولا يسعى إلى فضه يأخذ بالمنطق ويدرك حدوده ثم يأخذ بالذوق الصوفي ولا يتخلى عن العقل يأخذ بالجدل ولا يحوله إلى نزاع يمزج بين التصور والمجاز لأن الوجود مستبهم. فالفكر الحر يفترض إدراك الحدود.

إن هذه الحرية ضرورية لتقدم العلوم والفنون كما أنها ضرورية لقيام الدولة والمحافظة على السلم الإجتماعية يقول Spinoza " (6) فمعظم القوانين التي تأمر كل فرد بما ينبغي أن يعتقد وتحرم عليه أن يتكلم أو أن يكتب ضد هذا الرأي أو ذلك قد وضعت لإرضاء أناس لا يطيقون أن يروا غيرهم معترزين بشخصيتهم المستقلة أو بالأحرى استسلاماً لغضبهم وهؤلاء هم الذين يستطيعون بسهولة بما لديهم من نفوذ ضار تحويل إخلاص العامة الميالة إلى الفتن إلى غضب عارم وإثارتها ضد من يريدون

(5) الهوامل والشوامل ص 328

(6) سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص 450. ترجمة د. حسن حنفي دار الطليعة - ط 2 - بيروت 1981.

هم أنفسهم أن يقضوا عليهم... أما إذا أردنا أن يكون الولاء لا التهاون والنفاق هو الجدير بالتقدير والالتزام. تضعف السلطة العليا أو تخضع لدعاة الفتنة فيجب الاعتراف لكل فرد بحريته في الرأي وحكم الناس بحيث يعيشون في سلام بالرغم من اختلافهم وتعارضهم في الآراء ولا يمكننا أن نشك أن هذه الطريقة في الحكم هي أفضل الطرق وأكثرها اتفاقاً مع الطبيعة الإنسانية فالعلوم والفنون لا تتقدم إلا على أيدي أناس أصبحت لهم حرية الحكم كما أن تمتع كل فرد بهذه الحرية لا يهدد سلامة الدولة أو التفوق أو حق السلطة العليا بل هو بالإضافة إلى ذلك ضروري للمحافظة على ذلك كله.